EMBORNAL
Revista da Associação Nacional de História - Seção Ceará

"A BANDEIRA DE TEMPO": IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE DO POVO DE TERREIRO DO BAIRRO DO PONTAL, ILHÉUS-BA.

Lismar Lucas Santos dos Reis[1]

Resumo: Buscarei trazer alguns elementos para compreender a territorialidade e os aspectos físicos de um terreiro de Candomblé e como essas características estão estreitamente ligadas às relações entre o povo de terreiro e suas divindades, objetivo também apresentar as mães do Pontal - tanto aquelas do panteão africano quanto as ialorixás - como figuras de protagonismo que fazem parte da memória e da identidade do povo de terreiro.

Palavras-chave: Candomblé; Pontal; Ilhéus; Bahia

Abstract: This paper aims to discuss some elements to understand the territoriality and the physical aspects of a Candomblé community and how these characteristics are closely linked to the relationships between the terreiro members and their deities, also aiming to present the "Mothers of Pontal" - both those of the African pantheon and the ialorixás -as leading figures who are part of the memory and identity of the Candomblé community.

Key-words: Candomblé; Pontal; Ilhéus; Bahia

"Bandeira branca é a bandeira.} bis

Bandeira branca é a bandeira de Tempo. Bandeira branca é a bandeira.

Não bate no mar, não bate na terra.

Viva a bandeira de Cacurucá.

***Olha viva a bandeira de Cacurucá } bis"*[2]**

Este é um canto feito pelos angoleiros ao inquice Tempo. A reverência a essa entidade é demonstrada pela bandeira branca hasteada nos terreiros de Candomblé,

---

[1] Mestrando em História Social no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia e membro do Grupo de Pesquisa O Som do Lugar e o Mundo.

[2] Esse trecho foi cantado pela ialorixá Laura Maria da Silva, também conhecida como Sandoiá, em entrevista em 2017.

que simboliza o movimento que é característico do temperamento da entidade. Historicamente a bandeira branca era utilizada apenas nos Candomblés de nação Angola-Congo, no assentamento de Tempo, que é considerado Rei nesta nação. Com o passar dos anos, o símbolo foi incorporado pelas demais nações de Candomblé e resinificado como um símbolo de fé e paz no território sagado do terreiro. A bandeira também representa o movimento constante, ou seja, indica ao povo-de-terreiro que as intempéries passam e são parte de uma incessante transformação. Mas para além de um símbolo sagrado, a bandeira de Tempo representa a presença firmada do terreiro em uma localidade, o que significa também a resistência do povo de santo aos mais diversos tipos de adversidades. Ao entender esse processo de resistência das comunidades de terreiro do Pontal, a bandeira de Tempo, que pode ser vista de longe, mostra que apesar de toda trajetória histórica de opressão e luta pela existência e reconhecimento, os terreiros se mantêm de pé e sustentados pela força de seu povo e dos orixás.

O canto a Tempo está presente na memória de Dona Laura Maria da Silva, conhecida como Mãe Laura ou Sandoiá. Sua história de vida se entrelaça com a história do bairro, visto que, em algumas décadas, Mãe Laura presenciou uma série de mudanças na paisagem da localidade onde viveu e, consequentemente, em seu cotidiano como mulher negra, trabalhadora e pertencente ao Candomblé. Mãe Laura viveu durante toda sua vida no Pontal, onde se manteve a frente do Terreiro *Guaniá de Oiá* desde 1979 até março de 2021, quando deixou o mundo material. Neste período, a Ialorixá presenciou o processo de gentrificação da localidade, o que afetou diretamente o cotidiano da população de terreiro que, desde o início do século XX, esteve presente de forma marcante na região.

Outro sujeito muito importante deste estudo é o babalorixá e professor Ruy do Carmo Póvoas, conhecido entre o povo de terreiro como Katulembá - Ajalah Alufun Deré. Muitas das suas lembranças como morador do Pontal estão registradas em seus livros nos quais constrói uma ponte entre os aspectos teóricos e sua história de vida permeada pela tradição oral. Isso o coloca não só como um sujeito dessa pesquisa, mas também como uma referência teórica para a compreensão das tradições e da realidade do povo de terreiro do Pontal. Póvoas está atualmente à frente do terreiro Ilê Axé Ijexá

Orixá Olufon, localizado em Itabuna, BA, e suas lembranças do Pontal serão de grande importância na construção das narrativas apresentadas aqui.

Tanto Sandoiá quanto Katulembá são verdadeiros contadores de histórias, ou *Griots*, como define Hampaté Ba[3]. Para esses sujeitos herdeiros da tradição oral, a palavra tem uma importância que vai para além de uma mera comunicação. Sendo assim, a oralidade assume um contexto mágico-religioso e social. Além das relações religiosas e sociais que estão contidas na oralidade, o território também é considerado sagrado para os povos herdeiros da tradição do Candomblé. A disposição territorial e os aspectos físicos de um terreiro de Candomblé têm suas características estreitamente ligadas às relações entre os fiéis e suas divindades. Por isso a importância de um estudo sobre a parte que se encontra "da porteira para dentro", assim como uma análise das interações entre o terreiro e o seu entorno[4]. A tradição oral é, portanto, o que possibilita a transmissão dos saberes de uma geração do terreiro para outra. Além disso, é necessário trazer as experiências dos sujeitos que fazem parte da história e da memória do povo de terreiro pontalense, para isso, é importante também dedicar uma parte deste artigo às mães do Pontal, que lutaram contra as adversidades para manter vivo o axé na localidade e às festas de terreiro, em especial a festa de Iemanjá, que fazem parte da identidade das comunidades de Candomblé do bairro.

"Da porteira para dentro": a territorialidade de um terreiro de candomblé

Para iniciar as discussões a respeito da territorialidade do povo de terreiro do Pontal é necessário delimitar alguns conceitos importantes, dentre os principais, o de território e sua diferença com o conceito de espaço devem ser levados em consideração. Muniz Sodré, ao propor uma análise voltada para as interações sociais entre os espaços sagrados do povo negro e as cidades, delimita essa diferença. Segundo o autor, o espaço

[3] HAMPATÉ-BA, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (coord.). **História geral da África I**: metodologia pré-história da África. São Paulo: Ática / UNESCO, 1982.

[4] Esse artigo deriva de um estudo cujo objetivo principal é apresentar uma discussão a respeito da presença marcante dos terreiros de Candomblé e do povo de santo no Pontal, na cidade de Ilhéus, Bahia, trazendo a público seus processos identitários, os aspectos da sua territorialidade e sua historicidade marcada pela resistência às mudanças na paisagem e no cotidiano do bairro. Ver também: Reis (2021) e Amim; Reis (2022).

é o "sistema indiferenciado de posições onde qualquer corpo pode ocupar qualquer lugar"[5] (SODRÉ, 2002. p. 23). Entretanto, é o território que nos interessa aqui, uma vez que este "traça imites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo às ações dos sujeitos" (Id. Ibid.). Essa noção de território se refere, portanto, à demarcação de um espaço na diferença com outros, estreitamente ligada à identidade de uma determinada população.

Pensar territorialidade do povo de santo é pensar primeiramente a escolha do seu território. O povo negro no processo de diáspora e escravidão esteve submetido aos mais diversos tipos de opressões. A perseguição praticada pela ideologia colonial teve como principal alvo os saberes religiosos cultivados por séculos nas comunidades tradicionais africanas. O Candomblé, sendo uma religião afro-brasileira que surgiu como uma síntese do processo da diáspora, esteve no centro das perseguições, obtendo, portanto, fortes traços de subjetividade das classes subalternas no Brasil (SODRÉ, 2002. p. 20). A partir do tráfico atlântico e da convivência nas senzalas, sujeitos pertencentes aos diferentes reinos e nações organizaram suas tradições em solo brasileiro e estabeleceram os espaços de culto em lugares afastados, normalmente nas periferias das cidades.

A região conhecida hoje como zona sul de Ilhéus, onde se localiza o Pontal, durante seu período de ocupação a partir do final do século XIX, passou a ser ocupada por comunidades de Candomblé. Amim[6] aponta que essa formação pode ter se dado por dois fatores:

> o primeiro é a existência de grandes propriedades nessa região, incluindo o Engenho de Santana, que reuniam muitos escravos. O segundo fator refere-se à própria localização, no que se chama hoje lado sul de Ilhéus, que antes da construção da ponte, só era acessível através da travessia da Baía do Pontal de lancha ou besouro, ou então pela estrada Pontal-Macucu, hoje denominada Buerarema Ilhéus, o que demorava algumas horas (AMIM, 2009. p. 29).

[5] SODRË, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro/brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed.: Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.
[6] AMIM, Valéria. **Águas de Angola em Ilhéus**: um estudo sobre construções identitárias no candomblé do sul da Bahia. Tese (Doutorado). Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

A partir desses fatores, fica perceptível que a decisão do povo de terreiro em estabelecer-se no Pontal não se deu por acaso, uma vez que a localidade, antes da construção da ponte, se configurava como periférica em relação ao centro da cidade de Ilhéus.

Após a escolha da localidade para se firmar, é necessário para o povo de santo estabelecer, obedecendo ao crivo dos Orixás, a disposição espacial do terreiro, uma vez que neste local se darão as relações sociais e, principalmente, com o sagrado.

Para que seja possível entender a disposição territorial de um terreiro é necessário nos ater, primeiramente, ao processo histórico da formação do Candomblé e o que o espaço do terreiro representava durante o período escravista. Apesar da sua capacidade de negociar e resistir, o povo negro, que se encontrava na condição de escravidão, vivia um cotidiano degradante. A senzala era "o espaço da morte por antecipação, do doloroso e desumano padecimento, da desistência do povo escravo"[7] (PÓVOAS, 2007. p. 138). Ao longo dos anos, os terreiros foram se formando de forma sorrateira às margens da sociedade escravista, em locais afastados. O terreiro, como um território de liberdade em um momento de opressão, passa a representar "um espaço onde humanos e divindades, juntos, comem, bebem, dialogam e, principalmente, dançam, numa contínua forma de resistência do povo-de-santo" (Id. Ibid.). O terreiro se forma, portanto, como um lugar para rezar dançando e se mantém assim até hoje.

A disposição espacial dos terreiros como conhecemos atualmente é também uma construção histórica. Sodré aponta que a reunião do culto aos Orixás em um único território foi realizada pela primeira vez em Salvador, especificamente no *Axé Ilé Iya Nassô Oká,* conhecido como Candomblé da Casa Branca*,* localizado inicialmente na Barroquinha e depois no Engenho Velho, fundado ainda no período da escravidão em 1830, e se espalhou pela Bahia e pelo Brasil ao longo dos anos. Essa tradição chegou a Ilhéus quando se estabeleceu no bairro do Pontal a ialorixá Raquel Martiniana de Jesus, iniciada em Salvador, no início do século XX[8]. Essa forma de organização de culto se

[7] PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Da porteira para fora:** mundo de preto em terra de branco. Ilhéus: Editus, 2007.
[8] Ruy Póvoas afirma que "no Sul da Bahia, nas terras do cacau, o axé chegou pelas mãos de Raquel Martiniana de Jesus. Na Praia do Sul, em Ilhéus, ela plantou o axé de Obaluaiê" (PÓVOAS, 2007 p. 258).

difere do que era realizado no continente africano, uma vez que lá cada Orixá era cultuado em locais específicos, seja em templos, seja em cidades. Portanto, a configuração territorial de um terreiro de Candomblé é o que Sodré classifica como uma forma negro-brasileira[9].

Compreender a forma como o território de um terreiro de Candomblé está estruturado é de grande importância para entender as relações sociais constituídas pelo povo de santo internamente, mas principalmente, as relações com o sagrado e a forma como os indivíduos ali inseridos interpretam a realidade e atribuem sentido ao que é feito "da porteira para dentro". Uma casa de Axé é formada por, pelo menos, três níveis estruturantes, são eles:

> [...] o contingente humano dos fiéis, adeptos, simpatizantes e amigos da casa; o espaço considerado sagrado para o culto às divindades e o espaço de construção civil para abrigar não só os moradores permanentes do terreiro, mas também o conjunto dos fiéis que se mudam para o terreiro, em épocas de festejos e obrigações (PÓVOAS, 2007. p. 271).

Ou seja, nada é realizado aleatoriamente em um terreiro, tudo que está "da porteira para dentro" gira em torno da relação entre as divindades e os seres humanos. Rui Póvoas faz questão de deixar claro que a geografia do terreiro obedece à rigorosa ótica dos orixás e demonstra as funções dos espaços em seu interior:

> Assim, é no barracão principal onde ocorrem as festas públicas e obrigações fundamentais, quando se dança para as divindades em torno do mastro sagrado do axé. Os grandes carregos e ebós se desenrolam em outros espaços configurados para tal fim. Nos compartimentos de dormir apenas se dorme, muito embora todos os espaços do terreiro pertençam ao orixá patrono da casa (Id. Ibid. p. 275).

Observando a cartografia do Terreiro Guaniá de Oiá feita pela pesquisadora Valéria Amim (FIGURA 1), temos o exemplo de como a estrutura interna do terreiro é pensada, contando com os locais de celebração (barracão e arquibancada), os espaços específicos para os carregos e ebós (Casa de Exú, Quarto de Santo, Assentamentos de Catende, de Caboclo, de Oxalá, de Iemanjá e de Tempo) e os espaços que abrigam as pessoas que moram no terreiro de forma provisória (Quarto de Filhos de Santo e Roncó) ou permanente (Casa da Mameto e casa de terceiros).

[9] SODRÉ, op. cit. 2002. p. 53

Ao visitar o Terreiro Guaniá de Oiá em 2017, quando ainda estava em funcionamento, era possível perceber um ambiente preparado para receber uma quantidade considerável de pessoas, muito organizado, com adereços coloridos e muitas plantas. Logo na entrada, como é tradicional nos terreiros de Candomblé, se encontra a casa de Exú (6), entidade que, para o povo de terreiro, tem o domínio e a guarda dos caminhos. Avançando um pouco mais, observa-se uma área aberta, de onde é possível ver boa parte do terreiro, inclusive a entrada de alguns assentamentos (3, 4, 10, 16 e 17), que são espaços que contém a energia de determinados orixás e são destinados à realização de rituais específicos. À direita, está localizado ao barracão do terreiro (18), contando com uma pequena arquibancada (19). Ao lado do barracão, estão o quarto de consulta (15), espaço destinado ao Jogo de Búzios e o Roncó (21), também conhecido como camarinha, local onde os fiéis recém-iniciados ficam recolhidos para o aprendizado de alguns segredos e de alguns rituais. Uma escada ao lado da área aberta dá acesso à casa de Dona Laura no segundo piso (13).



1. Residência de terceiros	13. Casa da mameto 2º piso
2. Cozinha	14. Quarto
3. Assentamento Oxalá	15. Quarto de consulta
4. Assentamento Iemanjá	16. Assentamento de Tempo
5. Banheiro	17. Assentamento Caboclo
6. Casa de Exu	18. Barracão
7. Quarto Filhos de Santo	19. Arquibancada
8. Quarto	20. Dondembê
9. Quarto de Santo	21. Roncó
10. Assentamento Catende	22. Quintal
11. Jardim	23. Banheiro
12. Terreno	24. Rua

Figura 1: Cartografia do Terreiro Guaniá de Oiá.
Fonte: AMIM, Valéria. Águas de angola em Ilhéus: um estudo sobre construções identitárias no candomblé do sul da Bahia. Tese (Doutorado). Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009

Para que a relação entre o orum (o invisível, o além) e o ayê (o mundo visível) esteja em total equilíbrio dentro do terreiro, é necessário que os pais e mães-de-santo que estão à frente das casas de axé mantenham uma postura firme em relação ao que diz a tradição do culto aos orixás. Mãe Laura faz questão de enfatizar isso em seus relatos: "Eu digo pra você: hoje, eu estou com sessenta e oito anos, eu sou dos anos sessenta, e tem coisas hoje que eu não aceito no Candomblé" e completa logo depois:

> Então, se eu corto um bode, vai ser sempre um bode, não vou cortar com quatro galos. Não vou mudar a regra, pode mudar? Então essas coisas que eu

> vejo hoje... Eu não sei... Eu fico triste de ver a mudança do Candomblé dos anos sessenta pra agora. Um Iaô, uma Iaô, é raspado um Iaô, é sim. Com todo respeito, tendo sua lei, sua ordem, sua roupa de vestir direitinho, não senta num bar. Hoje eu vejo raspar um Iaô, amanhã já tá num bar tomando cerveja com um cigarro no dedo (Laura Maria da Silva, 25 de julho de 2017).

Pessoas como Mãe Laura são verdadeiros depositórios de conhecimentos herdados da tradição africana através da oralidade. A insatisfação da ialorixá ao relatar algumas atitudes indevidas de fiéis de seu terreiro se dá justamente porque seus conhecimentos estão voltados para a prática cotidiana e são sempre utilizados para manter uma relação apropriada entre o mundo visível e o invisível (HAMPATÉ-BA, 1982, p. 175).

As pessoas que estão inseridas em um terreiro não vivem à margem dos Fundamentos da tradição. Póvoas explica que "há uma lei que rege a todos e que ela é a primeira coisa que se aprende no terreiro: Preceito, Respeito e Segredo"[10] (PÓVOAS, 2010. p. 206). Hampaté-Ba, ao escrever A Tradição Viva, deixa evidente que para as comunidades tradicionais africanas, a violação dessas leis sagradas pode causar uma perturbação no equilíbrio das forças que se manifestaria em distúrbios de diversos tipos (HAMPATÉ-BA, 1982. p. 173). Em diversos momentos dos relatos de Dona Laura é possível perceber como o desequilíbrio dessas relações pode trazer consequências para a vida do povo de terreiro e como ela mantém uma constante vigilância para que isso não ocorra.

Dito isso, é possível compreender que foi e ainda é realizado e construído pelo povo-de-santo, desde o período escravista até hoje, é uma síntese entre as tradições, as subjetividades e o modo específico de interpretar a realidade que se encontram dentro do terreiro; e as necessidades de resistir aos percalços e às opressões de fora do terreiro. Por isso, para construir o conhecimento histórico sobre a relação das casas de axé com seu entorno, é necessário pensar também seus processos identitários, suas relações sociais e seus conflitos internos.

---

[10] PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A memória do feminino no Candomblé:** tecelagem e padronização do tecido social do povo de terreiro. Ilhéus: Editus, 2010.

As Mães do Pontal

“Venha ouvir: o Feminino está narrando”. Esse é um chamado feito por Ruy Póvoas para que inclinemos os ouvidos para as narrativas das *memórias do feminino no Candomblé.* No Candomblé o feminino fala, fala através do orixá manifestado nos filhos de santo, ou no jogo de búzios, além de se expressar no fazer e no viver cotidiano do povo de terreiro e no relato das mais velhas (PÓVOAS, 2010. p. 193).

Póvoas se utiliza do conceito de Arquétipo concebido por Jung para explicar a forma como a figura feminina da Grande Mãe ou da Mãe Espiritual, presente nas diversas culturas, foi construída na cultura brasileira[11]. Esse arquétipo se manifesta aqui através das imagens da Virgem Maria no Catolicismo, de Iara na religiosidade indígena e de Iemanjá na tradição afro-brasileira.

Iemanjá é, no Candomblé,

> a energia das águas do mar, dos oceanos e peixes. Também ligada à fertilidade e à maternidade sendo a ela confiada a educação, a conduta correta na vida e a sabedoria para enfrentar momentos difíceis (AMIM, 2009. p. 213).

O arquétipo da Grande Mãe também se manifesta através de Oxum, que representa “a energia das águas, dos lagos, das fontes, dos rios, da beleza e riqueza. Considerada mãe da fertilidade, e protetora dos fetos e das crianças pequenas” (Id. Ibid.).

O culto às Grandes Mães é um culto às energias da natureza e, por isso a tradição africana, apesar de todo o processo doloroso da Diáspora e da escravidão, conseguiu encontrar um solo fértil no Brasil para se estabelecer.

> Iemanjá, que nunca precisou de templo, pois o Mar é sua casa, encontrou oito mil quilômetros de praia, onde continua recebendo as homenagens carinhosas dos humanos, seus filhos-peixes. E na riqueza das bacias hidrográficas brasileiras, nem houve tempo para Oxum sentir saudades da África. Lá está ela, nas cachoeiras brasileiras, se enfeitando e se penteando, enquanto aguarda a chegada de balaios repletos de flores, que seus filhos vão lhe oferecer (PÓVOAS, 2010. p. 209).

---

[11] Os arquétipos são “fatores formais responsáveis pela formação dos processos psíquicos inconscientes. São padrões de comportamento” além de serem “uma matriz abstrata, energética, que configura valores universais, construídos pela sociedade humana em sua saga na existência sobre a terra” JUNG (1990, p. 15 citado por PÓVOAS, 2010, p. 215).

Essa relação entre África e Brasil constituída pela Diáspora do Atlântico Negro está manifestada no Pontal, uma vez que o bairro é banhado pelo encontro de três rios - Rio Cachoeira, Rio Santana e Rio Fundão - com o Oceano Atlântico na baía que leva o mesmo nome do bairro. Essa geografia marcada pela presença das paisagens naturais tem um significado específico para os sujeitos dessa pesquisa: representa o encontro de duas Grandes Mães.

Ao escrever sobre as *Mães do Pontal*, me refiro não só às Grandes Mães do panteão africano, mas, sobretudo às mães-de-santo ou ialorixás que fazem parte da trajetória do povo de terreiro do Pontal e estão fortemente presentes em sua memória, são elas Raquel Martiniana de Jesus, Percília Lúcia Costa do Nascimento e Laura Maria da Silva, cujas trajetórias, em diferentes épocas, foram marcadas por luta e resistência. A vida das três mães-de-santo foram registradas de forma detalhada por Amim (2009), e por isso vou me ater aqui a alguns momentos específicos que envolveram a relação das ialorixás com o Candomblé e com o Pontal.

Cabe aqui também uma menção às demais *mães do Pontal*, que estiveram à frente de seus terreiros em espaços de liderança em um momento de grande adversidade para o povo de terreiro, dentre elas D. Joana, D. Benzinha (ambas mantinham seus terreiros na "Rodagem", onde é atualmente o bairro da Barreira), D. Eliza, D. Albertina, D. Santinha, D. Cecília, D. Ernestina e D. Jaci.

A mãe-de-santo Raquel Martiniana de Jesus, também conhecida como Dona Raquel, é citada por Rui Póvoas com reverência. Segundo ele, o *axé* no Sul da Bahia chegou e foi plantado pelas mãos da ialorixá (PÓVOAS, 2007. p. 258). Grande parte das informações sobre a vida de Dona Raquel estão presentes nos relatos orais, o que é um aspecto importantíssimo para compreender a relação estreita entre o Candomblé e a oralidade, que inaugura a tradição afro-brasileira. As reflexões de Hampaté-Ba sobre a tradição africana trazem a origem desse dessa relação a partir da tradição oral africana:

> Esta noção de "respeito pela cadeia" ou de "respeito pela transmissão" determina, em geral, no africano não aculturado a tendência a relatar uma história reproduzindo a mesma forma em que a ouviu, ajudado pela memória prodigiosa dos iletrados. Se alguém o contradiz, ele simplesmente responderá: "Fulano me ensinou assim!", sempre citando a fonte (HAMPATÉ-BA , 1982. p. 173).

Valéria Amim, ao realizar um trabalho etnográfico, identifica algumas dessas informações, dentre elas que Dona Raquel era irmã de santo de Joana de Ogum, cujo terreiro se situava na Vila América, em Salvador e que na década de 70 do século XIX, funda seu terreiro em Salvador, na Mata Escura (AMIM, 2009. p. 138). Sua chegada a Ilhéus foi na virada do século XX, momento marcado por grande perseguição ao Candomblé praticada pelo Estado brasileiro.

O terreiro de Dona Raquel se localizava onde atualmente se encontra o Hotel Praia do Sol, próximo ao início da rodovia Ilhéus-Olivença (BA-001). Dentro de seu terreiro, regido por Caviungo/ Obaluayê/ Omolu, a ialorixá se sentava em um osso de baleia e recebia muitas pessoas durante as celebrações. Dona Raquel faz parte da memória do povo de santo do Pontal como uma mulher de personalidade forte e grande poder espiritual, além disso, a Ialorixá se tornou uma referência na comunidade do Pontal em um momento em que a localidade ainda estava no início da ocupação e a sua população era privada de serviços básicos e infraestrutura por conta da dificuldade de acesso ao centro da cidade e do cenário de uma vida simples, em que maior parte da subsistência estava ligada à pesca.

Um momento que marca a memória sobre Dona Raquel é a invasão do seu terreiro pela polícia. É demasiado difícil encontrar com exatidão a data da invasão e o seu mandante direto nas fontes orais, entretanto alguns caminhos apontam para Henrique Weyll Cardoso e Silva[12], delegado regional de Ilhéus a partir de 1942, como o responsável pela investida policial. Póvoas, ao escrever sobre suas memórias, afirma que o Delegado Cardoso, como era conhecido, praticou uma verdadeira perseguição aos Candomblés do Pontal, dentre eles o de Dona Benzinha de Nanã Barocô, o de Dona Joana da Rodagem e o de Dona Raquel. O principal objetivo dessas investidas comandadas por Cardoso era "confiscar os símbolos e objetos sagrados e proibir o exercício da fé africana, em nome de uma lei tirana e déspota" (PÓVOAS, 2007, p. 128-129). Essa tentativa de invasão ao terreiro de Dona Raquel ficou marcada na memória

[12] Henrique Weyll Cardoso e Silva foi nomeado delegado de polícia em 1942, um ano após se formar em Direito pela Faculdade de Direito da Bahia. Além de atuar como delegado regional, foi eleito vereador e prefeito de Ilhéus pela União Democrática Popular - UDN, demonstrando apoio explícito à Ditadura Civil-Militar Brasileira, atuou também como deputado estadual pelo Movimento Democrático Brasileiro - MDB e como suplente de uma das cadeiras da Câmara dos Deputados representando o Estado da Bahia.

de Rui Póvoas justamente por terem escutado os mais velhos relatando o acontecido. Dona Laura, em entrevista para Amim (2009), baseia seus relatos no que sua mãe, Dona Ester, vivenciou ao visitar o terreiro de Dona Raquel na noite da invasão.

Os relatos deixam evidente que Dona Raquel se preparou para a investida dos policiais após ser alertada por seu orixá, que lhe disse que os 'macacos' viriam para invadir o seu terreiro. Apesar do alerta, Dona Raquel manteve as atividades do terreiro e tocou a noite inteira.

> Quando a polícia buscava achar o terreiro, chegando pelo lado da praia, os atabaques respondiam lá pelo lado do Nelson Costa, que naquela época era tudo uma mata fechada. Quando ela vinha pelo Nelson Costa dando a volta pela rua do Meira, também cercada pela mata fechada, os atabaques respondiam cá na praia. De modo que os policiais passaram a noite toda procurando o terreiro. Quando deu 5 horas da manhã, D. Raquel disse a todos que estavam no barracão que iria preparar as porteiras para que os seus " bichinhos" entrassem [referindo-se aos policiais][13]

Dona Laura relata então o desfecho do acontecido, afirmando que mesmo após a entrada da polícia em seu terreiro, Dona Raquel não se intimidou e se manteve firme:

> Um dos soldados, muito sem graça, Respondeu: 'É sim'. E D. Raquel prosseguia: 'Vieram fazer uma visita a essa preta velha?'. E o policial respondia: 'É, viemos ver a senhora'. D. Raquel ofereceu um café e eles aceitaram. Estavam acabados e com fome. Encostaram suas armas de lado e se sentaram para comer. D. Raquel esperou que eles terminassem e quando isso aconteceu, começou a cantar para Ogum Punhal. Foi quando um dos rapazes bolou e dançou até 10 horas da manhã, que foi quando D. Raquel encerrou os toques.[14]

Essa investida da polícia demonstra não só a intensa repressão aos cultos de matriz africana que ainda acontecia em meados do século XX, mas, sobretudo, a força da proteção dos orixás ao território sagrado do terreiro, o que, segundo acredita o povo de santo, tornou a ação policial malsucedida.

Apesar de uma vida difícil marcada pela perseguição à sua fé, Dona Raquel morreu centenária - em 1954 - em Salvador, sua cidade natal. Apesar de não ter deixado sucessores, Joana de Ogum, sua irmã-de-santo, determinou que Pai Pedro, babalorixá

[13] Entrevista cedida por Dona Laura Maria da Silva a Valéria Amim em 2008 e utilizada como fonte em sua tese de doutoramento.
[14] Idem.

muito conhecido na localidade, realizasse seu *serrum* e desse continuidade à sua tradição religiosa.

Muito do que é lembrado pelo povo de santo sobre Dona Raquel foi contado pela ialorixá Percília Lúcia Costa do Nascimento, também conhecida como Mãe Percília ou Malungo Monaco. Tal qual Dona Raquel, Percília vem da cidade de Salvador, mas apesar de chegarem a Ilhéus em períodos diferentes, as circunstâncias para essa migração foram semelhantes: a intensa perseguição aos terreiros de Candomblé. Nesse período "[...] havia a forte determinação de se eliminar, da cultura baiana, as marcas da africanidade. Assim, muitos pais e mães-de-santo, principalmente aqueles mais novos, deslocaram-se para outras regiões" (POVOAS, 2007. p. 46), além disso, os terreiros nagôs em Salvador e no Recôncavo acabaram tomando maior projeção em relação às demais nações de Candomblé naquela região. Dentre as nações que perderam seu espaço, estava a nação Angola, na qual Percília havia se iniciado. Foi justamente nesse momento que a ialorixá preferiu deixar sua cidade natal com parte de sua família já formada para tentar a vida naquela que era a "capital do cacau". Segundo a própria Percília, citada por uma de suas filhas, Ogum a trouxe a Ilhéus[15].

Ao chegar à cidade em 1936, Percília estabeleceu sua residência no Outeiro de São Sebastião, região localizada na parte central da cidade, onde também deu início às suas atividades no Candomblé. Nesta localidade, a ialorixá se manteve por dois anos, até se mudar para o Pontal, onde fundou o Terreiro de Luando. A casa de axé regida por Nanã se localizava anteriormente na Rua Cassimiro Costa, nº 109 e alguns anos depois foi transferida para o nº 221 da mesma rua, onde se mantém de pé até os dias atuais.

Dona Laura, filha de santo de Percília, conta em entrevista que a ialorixá era muito afamada quando ia tocar no Pontal e sempre vista com muito respeito pela população pontalense. Entretanto, Dona Laura não deixa muito claro como se deu o início da trajetória de Percília à frente de seu terreiro. Esse período foi marcado por uma série de dificuldades uma vez que

> [...] a maioria dos moradores daquela localidade vivia uma cultura que era adversa aos costumes afrobrasileiros e rejeitava, por isso mesmo, o povo-de-

[15] Citação da entrevista realizada por Valéria Amim com D. Aidê, presente em sua tese de doutorado.

> santo. Além do mais, o terreiro tinha a liderança de uma mulher, que era negra, mãe-de-santo e novata no lugar. Esses atributos já eram suficientes para que a nova comunidade tivesse de enfrentar as consequências dos vários preconceitos (PÓVOAS, 2007. p. 46).

Mãe Percília foi conquistando aos poucos e com muito esforço o respeito dos moradores do Pontal, principalmente após dois acontecimentos que permanecem na memória do povo-de-santo e estão relatados na seção dedicada a *Mãe Malungo Monaco: a mãe do Pontal* nos escritos de Rui Póvoas. O primeiro deles envolveu soldados do Exército que foram visitar o Terreiro de Luando durante uma festa de Ogum no período da Segunda Guerra Mundial. Na ocasião, alguns dos soldados presentes caíram em transe de orixá após a manifestação de Ogum, orixá da guerra. O segundo envolveu uma jovem que fazia parte de uma família bem abastada. Os relatos afirmam que a moça havia sido possuída por espíritos malignos que a fizeram ter atitudes que promoviam a desordem, chegando ao ponto de ser conduzida à prisão. Após recorrer aos mais diversos tipos de exorcismos, a família da jovem chegou a Mãe Percília que, com a sua intervenção espiritual, conseguiu livrar a jovem do julgo do espírito opressor.

Esses dois acontecimentos foram determinantes para consolidar o respeito da população pontalense à personalidade de Mãe Persília, uma vez que ambos envolveram figuras de grande projeção tanto no bairro quanto na cidade de Ilhéus. A partir desses dois momentos, os relatos sobre o poder da magia do Terreiro de Luando começou a ecoar por todo o Pontal, atraindo fiéis de outros terreiros menores que existiam na época. A mãe-de-santo se tornou, então, uma líder respeitada e um símbolo de comprometimento com os fundamentos do Candomblé.

Dentre o que é passado pelos mais velhos no Candomblé, a solidariedade é um dos ensinamentos que podem ser percebidos na fala de Dona Laura ao se referir à sua mãe-de-santo. É possível entender, portanto, que a luta de Mãe Percília "[...] foi calcada a partir de valores coletivos, pois essa é uma das características do povo-de-santo, do viver e do fazer nos terreiros de candomblé" (PÓVOAS, 2007, p. 46).

Depois da consolidação do Terreiro de Luando, Mãe Percília comprou um sítio na região do Santo Antônio, em Ilhéus, e realizou a transferência das atividades do terreiro para a localidade conhecida como Fazenda Bela Vista, porém ainda mantendo sua

residência no Pontal. Percília, assim como Dona Raquel, viveu muitos anos e é muito lembrada como uma grande líder religiosa "que levou consigo o porte de rainha, as atitudes de guerreira e os braços maternais que envolveram o Pontal e impulsionaram a herança do candomblé-de-angola na Região Sul da Bahia" (PÓVOAS, 2007. p. 50). Após a sua morte, em 1974, as atividades da roça de santo foram transferidas de volta para o terreiro no Pontal, sob a responsabilidade de Conceição, uma de suas filhas.

Iniciada no primeiro barco[16] de Mãe Percília aos 16 anos de idade, Laura Maria da Silva, conhecida pelo povo de santo como Sandoiá, deixou o mundo material aos 72 anos e decorrência do COVID-19. Sandoiá esteve à frente do Terreiro *Guaniá de Oiá* desde 1979 e morou no Pontal grande parte de sua vida, inclusive vivenciando o cotidiano simples da pequena vila de pescadores.

Em entrevista, dona Laura relata que suas experiências com o Candomblé começaram ainda em sua juventude, aos 16 anos, porém Amim (2009) transpõe essas experiências para um momento anterior:

> D. Laura, Sandoiá, foi a segunda dos quatro filhos do casal Manoel e Ester Maria Santana. Católico tradicionalista, seu Manoel era natural de Juazeiro e devoto de Padre Cícero. D. Ester também era católica e incorporava um caboclo, o Boiadeiro e um Martin, que hoje passam por D. Laura. Além disso, D. Ester gostava muito das festas dos terreiros e mantinha boas relações com algumas mães-de-santo do Pontal, como foi o caso de D. Raquel e, posteriormente, Mãe Percília, que mais tarde viria a iniciar no Candomblé sua filha D. Laura. (AMIM, 2009. p. 160)

Em meados da década de 1960, quando namorava com Jair, o pai de seus filhos, que atuava como Ogã[17] do Terreiro de Luando, a jovem Laura, grávida de nove meses, foi acompanhar seu companheiro em uma das festas de santo na roça do terreiro. Em certo momento da festa, dona Laura relata que Ogum de Carirí, manifestado em Mãe Percília, avisou a Laura que o parto seria realizado ali mesmo, na roça. No dia seguinte, o aviso do orixá se confirmou e sua filha mais velha, Jaciara, nascera na roça de santo na madrugada do dia 25 de outubro. Alguns meses após o parto, Laura volta à roça a

[16] Conjunto de pessoas que passam pelo processo de iniciação no Candomblé no mesmo período.
[17] Os Ogãs no Candomblé são sempre homens e têm a função de velar pela boa ordem da cerimônia e, em maioria das casas de axé, também acumulam a função de tocar atabaque.

convite de Mãe Percília, para a cerimônia em que uma das filhas de santo seria recolhida para iniciação.

> Quando a noite chegou, começaram os trabalhos no barracão, os atabaques tocavam e Mãe Percília tirava umas *zuelas*. Eu estava em pé na porta do barracão, quando vi Honda de Alundo bolando no chão. Jair me chamou e disse para eu não ficar ali, porque aquelas *zuelas* eram para chamar aqueles que tinham santo, para bolar. Eu, então, perguntei pra ele: "E eu tenho santo? Não sei te dizer mais nada". Jair pediu a Mãe Percília que me suspendesse, pois a gente não tinha dinheiro naquele momento para uma obrigação de feitura de santo. Muito feliz, mãe Percília respondeu que o prazer era todo dela, e disse: "Essa menina teve filho aqui, em minha roça de santo, eu vou raspar, vou fazer o santo dela"[18].

Neste momento, com sua filha recém-nascida, Laura se inicia no Candomblé, ficando recolhida na camarinha por três meses e obedecendo ao resguardo de um ano.

Alguns anos após sua iniciação, em 1973, Dona Laura se muda para São Paulo por conta das dificuldades enfrentadas por ela naquela época e retorna em 1974, quando volta a morar no Pontal, ocupando um terreno na região conhecida como Marambaia.

A morte de seu marido Jair trouxe um momento de muita dificuldade para Dona Laura, que passou a manter sua família sozinha. Apesar dessas adversidades, a mãe de santo não perdeu sua fé na força dos orixás e afirma que seu segundo marido, Edmundo, com quem viveu mais de 30 anos, foi "um presente da Pombajira" que ela faz questão de cuidar muito bem. Seu segundo casamento é motivo de gratidão para Dona Laura.

Em 1979, Dona Laura funda o Terreiro Ilê Guaniá de Oiá, regido por Matamba, na Rua Marambaia e de frente para o mar do Pontal. Desde então a permanência do terreiro na região foi ameaçada em alguns momentos por conta da vizinhança que se incomodava com o som dos atabaques durantes os dias de festa, por conta isso Dona Laura precisou negociar com a comunidade no entorno do terreiro para que qualquer conflito fosse evitado. Porém a maior ameaça à existência do terreiro foi a construção da Ponte Jorge Amado[19] entre 2014 e 2020. Neste período o terreiro, assim como a de

---

[18] Entrevista cedida por Dona Laura Maria da Silva a Valéria Amim em 2008 e utilizada como fonte em sua tese de doutoramento.

[19] A Ponte Jorge Amado é a segunda ligação entre a zona sul de Ilhéus e o centro da cidade. A construção durou pouco mais de 6 anos desapropriou uma parte das residências da região do Pontal para que a obra fosse viabilizada.

outras residências da localidade, foi ameaçada de desapropriação para dar lugar à via de acesso à ponte, entretanto, após um processo exaustivo junto ao Ministério Público, o terreiro pode ser mantido de pé.

Dona Laura deixou o mundo dos vivos em março de 2021 por complicações do COVID-19. Sua partida foi noticiada pelos maiores veículos de mídia da Bahia, sendo lembrada como uma das maiores lideranças religiosas da região. O espaço onde estava assentado o seu terreiro se encontra à venda atualmente. Com o fim das atividades do Terreiro Guaniá de Oiá, não há mais nenhum terreiro de Candomblé em atividade na localidade.

As trajetórias de Dona Raquel, Mãe Percília e Dona Laura são exemplos, dentre muitos outros, de mulheres negras que tiveram suas vidas marcadas pela resistência. Essas mulheres foram atravessadas do racismo manifestado na perseguição e na demonização da sua fé, mas a coragem dessas mães do Pontal foi determinante para que fossem lembradas pelo povo de terreiro como grandes líderes.

Algumas reflexões

O povo negro trazido ao Brasil na Diáspora trouxe consigo nos porões dos navios negreiros uma forma muito singular de interpretar a realidade e de se relacionar com sua as suas divindades representadas pelas forças da natureza. Apesar do processo doloroso da diáspora e da escravidão, a ideologia colonial não conseguiu destruir esses saberes que foram sendo transmitidos de boca a ouvido e ressignificados, constituindo o que chamamos hoje de tradição afro-brasileira. O Candomblé, como parte integrante dessa tradição, sofreu e ainda sofre com a criminalização e a perseguição por parte de um sistema que tem o racismo como uma das suas bases. Portanto, é de suma importância construir um registro historiográfico sobre as experiências desses sujeitos marcados pela luta constante e, para isso, é necessário compreender suas subjetividades que foram ignoradas pela historiografia há séculos.

No caminho para compreender as singularidades das comunidades de terreiro, é preciso inicialmente apresentar o que está "da porteira para dentro", ou seja, os

aspectos identitarios que envolvem a territorialidade de uma casa de axé, a história de luta das suas líderes e as festas como parte fundamental da identidade do Candomblé. Nesse sentido, apresentei o terreiro de Candomblé como uma forma social forjada ao longo da história de resistência do povo negro brasileiro desde a escravidão, sendo uma síntese entre as tradições, as subjetividades e o modo específico de interpretar a realidade; e as necessidades de resistir às dificuldades e às opressões que derivam do racismo e da intolerância religiosa. Isso perpassa pela escolha de um território propício para o estabelecimento de um terreiro, o que está diretamente relacionado às regiões mais afastadas e periféricas das cidades, justamente por conta do processo histórico de marginalização do povo negro no Brasil. O bairro do Pontal, até a década de 1960 representava um espaço isolado geograficamente e visto como uma parte periférica de Ilhéus, o que contribuiu diretamente para a formação de comunidades de Candomblé na localidade.

Para além da escolha do território, é importante também dar conta da disposição territorial interna de uma casa de axé e como ela é pensada cuidadosamente para que o culto aos orixás seja realizado da forma mais adequada para manter o equilíbrio entre o orum (o invisível, o além) e o ayê (o mundo visível). A partir desse entendimento, me utilizei da memória do povo de terreiro para construir uma narrativa sobre mães do Pontal, dando um destaque às histórias de vida de Dona Raquel, Mãe Percília e Dona Laura. A trajetória dessas mulheres negras foi fundamental para a defesa do axé no Pontal e a sua luta demonstra que no Candomblé o feminino fala, atua, lidera e resiste.